

# EL CANON DAOÍSTA: HISTORIA, EVOLUCIÓN Y ACTUALIDAD

**Gabriel Terol Rojo**

*Área de estudios de Extremo Oriente  
Universidad de Valencia, España*

## RESUMEN

El término Dào zàng (道藏) o «Canon daoísta» vino a designar al conjunto de textos daoístas, que originalmente se hallaban ubicados en los diversos monasterios de esta confesión religiosa, pero que a partir de su reconocimiento imperial pasaron en su mayoría a ser custodiados en las bibliotecas imperiales. En este artículo presentaremos históricamente la conservación y transmisión de esas obras a lo largo de la historia del daoísmo y expondremos las enormes dificultades que la ordenación y revisión de ese corpus documental representan. Comenzaremos refiriéndonos a quienes se interesaron por esa ordenación y facilitaron el camino que concluiría con una rigurosa sistematización documental.

En la década de los setenta del pasado siglo, la sinología europea se vio reforzada al ponerse en marcha un programa de investigación para el estudio del Dào zàng. Con el propósito de solucionar el problema de contar con una correcta clasificación del cuerpo documental del daoísmo, la propuesta del profesor Kristofer Schipper en la Conferencia Europea de Estudios Chinos celebrada en París, en septiembre de 1976, vino a expresar la inquietud existente entre los especialistas. Por ello mismo, la idea de disponer de una catalogación comprensiva, sistemática y analítica del canon daoísta desde una perspectiva científica despertó de inmediato el apoyo mayoritario.

El término Dào zàng (道藏) o «Canon daoísta» vino a designar al conjunto de textos daoístas, que originalmente se hallaban ubicados en los diversos monasterios de esta confesión religiosa, pero que a partir de su reconocimiento imperial pasaron en su mayoría a ser custodiados en las bibliotecas imperiales. En este apartado presentaremos históricamente la conservación y transmisión de esas obras a lo largo de la historia del daoísmo y expon-

dremos las enormes dificultades que la ordenación y revisión de ese corpus documental representan. Comenzaremos refiriéndonos a quienes se interesaron por esa ordenación y facilitaron el camino que concluiría con una rigurosa sistematización documental.

En la década de los setenta del pasado siglo, la sinología europea se vio reforzada al ponerse en marcha un programa de investigación para el estudio del Dào zàng. Con el propósito de solucionar el problema de contar con una correcta clasificación del cuerpo documental del daoísmo, la propuesta del profesor Kristofer Schipper en la Conferencia Europea de Estudios Chinos celebrada en París, en septiembre de 1976, vino a expresar la inquietud existente entre los especialistas. Por ello mismo, la idea de disponer de una catalogación comprensiva, sistemática y analítica del canon daoísta desde una perspectiva científica despertó de inmediato el apoyo mayoritario.

Sin duda esta llamada de atención estimuló también la aparición en los años siguientes de diversos artículos que presentaban y evaluaban los trabajos sobre el daoísmo realizados en Occidente, entre ellos los de David C. Yu (1977), Michel Strickmann (1977) y Fabrizio Pregadio (1981). El posterior artículo de Anna Seidel en 1989, en el que se evaluaban más de 500 trabajos, ya empezó a constatar el interés que el daoísmo había despertado en la sinología occidental y las nuevas áreas de estudio que dentro de él empezaban a abrirse.

En 1978 el Tao-tsang Project fue reconocido por la European Science Foundation, con sede en Estrasburgo, como una actividad adicional a su sección de Humanidades. Se estableció un comité formado por los profesores Wolfgang Bauer (Munich), Piet van der Loon (Oxford), Maxime Kaltenmark (EPHE, París), Hans Steininger (Würzburg), Eric Zürcher (Leiden) y el propio Kristofer Schipper, y se crearon dos grupos de trabajo (en París y Würzburg) que posteriormente fueron ampliados con otro más (en Roma). Diferentes instituciones apoyaron esta investigación, a la vez que otros destacados especialistas colaboraron también en las diferentes partes del proyecto.

No podemos dejar de subrayar la enorme importancia de dicha empresa que, al sistematizar y documentar rigurosamente el corpus doctrinal del daoísmo, ha impulsado los estudios referentes a esta manifestación del pen-

samiento y la cultura de China.

## EL CANON

Tradicionalmente, la clasificación de este macrocomplejo documental que es el Dào zàng se ha realizado utilizando distintas categorías, pero también en esta cuestión se ha venido a buscar una que fuera definitiva, estableciéndose una división en tres períodos históricos:

- 1) Desde la dinastía Zhōu oriental hasta las Seis Dinastías (siglo XI a.n.e.-581 d.n.e.).
- 2) De las dinastías Suí y Táng a las Cinco Dinastías (581-960).
- 3) De las dinastías Sòng y Yuán a la dinastía Míng (960-1644).

Utilizaremos esta clasificación cronológica destacando la especial importancia del denominado Míng Dào zàng, o canon de la dinastía Míng, el último en ser llevado a cabo, y que fue distribuido a la mayoría de los centros daoístas de la época como regalo imperial bajo el nombre de «Reposición de las escrituras daoístas del Gran Míng» (Dàmíng dào zàng jīng 大明道藏經 / 大明道藏經). Con un total de más de 1.500 obras, esta clasificación resultó muy heterogénea, al tratar como documentos equivalentes tanto hojas sueltas como centenares de rollos de extensión variable, agrupándolos a todos ellos en rollos de unos 7.000 caracteres llamados juǎn (卷).

## **Evolución e historia**

En primer lugar debemos señalar que muchas cuestiones relacionadas con el origen de lo que ahora entendemos por daoísmo, del tipo de la búsqueda de una salvación personal, la trascendencia de lo «inmortal» (xiān (仙), la auténtica naturaleza de Huánglǎo (黄老) o la «forma religiosa» (Fāngshì 方士) del último período imperial, permanecen, básicamente, inexplicables. Por lo que sabemos, aquellas formas de pensamiento y prácticas no constituyeron originalmente una entidad en la sociedad china y, sin embargo, las prácticas rituales de los adeptos podían muy bien distinguirse en la época de los Zhōu de la religión estandarizada y de sus sacrificios sangrientos. Curio-

samente, en el capítulo Tiānxià (天下) del Zhuāngzǐ –el cual, presumiblemente, habría que datar en el período de los Estados Com-batientes–, aparece el término Dàoshù (道术 / 道術), «las artes del Dào», y no sólo se utiliza para el pensamiento de Lǎozǐ, sino también para el resto de las escuelas.

El término Dàojiā (道家), «escuela del Dáo», no aparece en ningún texto de la época preimperial, y debemos esperar a los tiempos de Hànwǔdì (el emperador Wǔ de la dinastía Hàn, que reinó del 140 al 87 a.n.e.) para encontrar las primeras referencias, a la par que la emergencia de un sincretismo confuciano convertido en ortodoxia imperial. Nótese que el término Huánglǎo –el cual es utilizado en el contexto del misterio de Lǎozǐ y de la veneración a los inmortales–, tiende a desaparecer en el momento en que aparece constatado el término Dàojiā. Sin embargo, en la literatura daoísta desde el período Hàn hasta los Táng, el término Huánglǎo continuará utilizándose en muchos contextos, y las investigaciones se encuentran estancadas en cuanto a la necesidad de revisar con más detenimiento el uso de este término.

El propio Sīmǎ Qiān utilizaría el término Dàojiā en su biografía de Lǎozǐ, y a pesar de que se explaya en las cuestiones místicas y de naturaleza esotérica al hablar del «Viejo Maestro», en ningún caso da información sobre alguna institución, escuela o «familias» del fenómeno Dào. De igual manera, trabajos históricos y bibliográficos posteriores, del estilo del Qīlùè (七略) de Liú Xīn (劉歆), del año 6 a.n.e., hablarán de los escritos filosóficos del Dàojiā a la par que de los de otras escuelas, y no darán ningún trato especial a esos textos, considerándolos como una literatura más de la época.

En este punto debemos aclarar una polémica que ha surgido en torno al tratamiento moderno del concepto Dàojiā, referido a la escuela daoísta y a su producción textual, básicamente de naturaleza mística, frente al llamado Dàojiào (道教) o «daoísmo religioso», como complejo ritualista y sagrado originario del período Hàn posterior. Hemos de señalar que en la historia del Dàozàng o canon daoísta nunca aparece esta distinción, y que en el canon de los Míng ambos términos se utilizan como sinónimos e intercambiables; de hecho, hay constancia de que textos filosóficos fueron conside-

rados como parte importante de los movimientos religiosos englobados en el Dàojiào. Por consiguiente, hemos de concluir que la distinción entre Dàojiào y Dàojiā, «daoísmo religioso» y «daoísmo filosófico», usados en la literatura sinológica actual, no se corresponde con ningún uso histórico, y que, por tanto, no deja de ser una herramienta inviable para utilizarla en la diferenciación de los textos que aparecen en los diversos Dàoàng. La teoría pareja consistente en asociar jiā (家) con «filosófico», y jiào (教) con «religioso», atribuible a Zhū Xī (朱熹, 1130-1200), no tiene ningún valor taxonómico real, y tan sólo sirve al propósito de dividir al daoísmo en aceptable y en inaceptable de acuerdo con criterios confucianos. Se trata obviamente de un prejuicio que sirvió definir la forma religiosa «adecuada» frente a la «inadecuada» y para echar tierra sobre una realidad, la del daoísmo original, en la que el pensamiento místico no se desvinculaba de la liturgia y de la práctica. Este daoísmo evolucionó con el tiempo y, como es natural, aparecieron nuevas formas.

De acuerdo con nuestro actual estado de conocimientos, no tenemos evidencias para considerar que tanto las enseñanzas de Lǎozǐ, como la doctrina Huánglǎo, fueran de alguna manera marginadas, y que sus seguidores se vieran obligados a llevar a cabo sus prácticas al margen de la sociedad. Tan sólo en el período de los Hàn posteriores (25-220) se han encontrado formas de polarización y separación, todas ellas en el contexto emergente del sincretismo confuciano como ortodoxia dominante, de manera que este proceso engullirá a mohistas, legalistas y cosmologistas, pero no a los daoístas. Es bien sabido que, muy al contrario, la emergente manifestación religiosa que pretende instaurarse tomará prestados muchos elementos del propio dogma del Dào.

Todo ello queda fielmente reflejado en el Lùn Héng (论衡 / 論衡) de Wáng Chōng (王充, 27-100 aprox.), donde buena parte de sus inquietudes giran en torno a los temas sobrenaturales, y el objetivo de este autor va a centrarse en distinguir entre el confucianismo y las creencias y prácticas del Fāngshì (方士) y del Dàorén (道人), conceptos explícitamente asimilados al Dàojiā. Este primer elaborador de un repertorio de textos daoístas va a comenzar citando los trabajos de literatura (Rúshū 儒书) vinculados a la

ortodoxia, para a partir de ellos seleccionar las historias que trataban sobre la prolongación de la vida y la «inmortalidad», elementos irracionales que no se adaptaban a la ortodoxia general del momento. Criticando la búsqueda de una salvación de la mano de ciertas prácticas físicas y de una alquimia concreta, concluye calificando esas prácticas como creencias indignas y de una virtualidad estéril. Wáng Chōng revisará todo lo relacionado con el Dàojiā para depurar el auténtico credo confuciano, sugiriendo que la época en la que ambos credos podían convivir había pasado. De manera que esta primera referencia a un conjunto de obras calificadas como daoístas se hacía con la intención de excluirlas de las escuelas.

Históricamente, por lo que sabemos, el término Dào zàng aparece por primera vez en la literatura china en relación con la biblioteca de palacio ubicada en el edificio llamado Dōngguān (東觀), en la época del período Hàn posterior, y a la cual el propio Wáng Chōng trataría de restar importancia.

A continuación del trabajo de Wáng Chōng hemos de mencionar el Bāopúzǐ nèipiān (抱朴子內篇) de Gě Hóng (葛洪, 283-343) una obra de controversia en el contexto de la rivalidad entre daoístas y confucianos. En su búsqueda por documentar y tratar las cuestiones relacionadas con las técnicas de longevidad y la alquimia, apunta a una forma institucionalizada de daoísmo, la de los Maestros Celestiales, que como ya hemos señalado es la más antigua de todas. Las prácticas que describe, en su mayoría desconocidas por el grueso de los practicantes de la época, todavía no se habían extendido por el sur de China, y él mismo reconoce el hermetismo de las mismas en relación con los daoístas del sur del período Hàn. Dedicando un capítulo entero de su obra, el 19, a la bibliografía daoísta de la que tenía conocimiento, Gě Hóng menciona un total aproximado de 300 obras de diversa extensión, y señala la existencia de unos 55 talismanes o colecciones de talismanes.

La lista de Gě Hóng es el primer catálogo de obras daoístas, surgido de la rivalidad entre daoísmo y confucianismo. Gě Hóng acompañó a esta obra de otra de similar denominación referida al confucianismo, Bào púzǐ wàipiān (抱朴子外篇). Nótese el uso de los términos nèipiān y wàipiān para el

daoísmo y el confucianismo, respectivamente, en clara referencia al valor «interior/individual» y «exterior/social» de una y otra doctrina.

El catálogo de obras daoístas de Gě Hóng nos ofrece la primera referencia bibliográfica de toda una tradición iniciática que se documenta perfectamente: plegarias, ofrendas, juramentos, etc. Sin embargo, este catálogo no presenta una distinción entre los textos canónicos y aquellos que no los eran; de hecho, en cuanto a lo relacionado con la meditación, menciona un gran número de textos de diferentes tipos, sin ningún juicio valorativo.

Como venimos viendo, el rechazo del daoísmo por parte del confucianismo Hàn provocó la separación de ambas tradiciones. Dada esta situación, y muy ajustado a su naturaleza esotérica de iniciación particular, el daoísmo va a reproducirse con un halo de exclusividad, y ocupará un lugar determinado socialmente en su relación con el confucianismo. En esa rivalidad destaca el rechazo del que van a ser objeto los seguidores del daoísmo de los Maestros Celestiales en relación con el culto del panteón oficial de santos y deidades que la religión estatal impondrá bajo el nombre de Liùtiān (六天). También se empieza a clasificar las prescripciones adivinatorias confucianas y las prácticas asociadas con ellas, como muestra el Tàishàng Lǎojūn yībǎi bāshí jiè (太上老君一百八十戒), y en la literatura daoísta se empieza a distinguir entre aquellas obras que los adeptos deberían leer y las que no, como muestra el Dàdào jiālǐng jiè (大道家令戒), obra que puede ser datada en el 255 a.n.e.

De esta época debemos destacar la trasmisión asociada a los Maestros Celestiales, principalmente, del Tàipíng jīng (太平經), una guía que revela los métodos adecuados para el logro de la era de «la Gran Paz», así como una variedad de obras dedicadas a la enseñanza de la liturgia adecuada y a la transmisión de todo el complejo de reglas internas para los adeptos de toda índole, desde las instrucciones para la meditación y las reglas y modelos para llevar a cabo las ofrendas y peticiones divinas, hasta el uso personalizado del Dàodéjīng. Reconvertido éste en un texto de cinco mil caracteres, se le otorgó el estatus de «escrito cosmológico» al asociar su sabiduría al significado y valor del número cinco.

La unidad eclesiástica de los Maestros Celestiales de esta época tem-

prana va a quedar reunida en la obra Zhèngyī fǎwén (正一法文), la cual se convertirá en el corazón litúrgico de la tradición daoísta. A pesar de que desconocemos en qué momento exacto se estandarizó su contenido, sabemos que este «canon» sirvió de referencia durante el período de las Seis Dinastías, y que incluso es citado como un aglutinador de no menos de cien diferentes textos en la obra Wúshàng bìyào (無上秘要).

Muchas de las familias pudientes que huyeron, desde el norte de China al sur, de las invasiones de los pueblos nómadas del Asia central hacia el siglo IV, eran practicantes del daoísmo. Como es natural, extendieron sus nuevas prácticas por el sur, donde, según hemos visto que declara Gě Hóng, eran desconocidas. Este empeño tuvo unos intereses particulares en la familia aristocrática Xǔ (許), de la ciudad de Jiànkāng en Nánjīng, vinculada a las revelaciones de las escrituras Shàngqīng (上清) de Yáng Xī, adheridas al daoísmo de los Maestros Celestiales hacia el 360. Dentro de esa expansión destacaremos la labor de Lù Xiūjìng (陸修靜, 406-477), por ser el primero en llevar a cabo un inventario de las escrituras canónicas de las denominadas «Tres Cavernas», que constituirán una referencia para los seguidores de esta rama daoísta. Al mismo tiempo, los descendientes de estas familias aristocráticas del sur heredaron la versión más refinada de las «artes de la inmortalidad» daoísta, expresada por Gě Hóng, y parece ser que fueron, de alguna manera, rechazados por los maestros del norte, produciéndose una cierta reforma y rehabilitación de los textos y de sus interpretaciones. La mejor referencia que poseemos al respecto es la obra de Yáng Xī llamada Shàngqīng jīng (上清經), escrita entre el 364 y el 370, la cual reúne más de cuarenta libros y muchos fragmentos que fueron recogidos por importantes compiladores como Zhēn'gào (真誥). Debemos hacer referencia a la gran influencia que tuvo la obra Língbǎo jīng (靈寶經), del sobrino-nieto de Gě Hóng, Gě Cháofǔ (葛巢甫), escrita hacia el año 400. Rápidamente, ambos autores empezaron a realizar suplementos ampliándolos con nuevos textos y, supuestamente, este esfuerzo documental es lo que constituye la rehabilitación textual daoísta del sur. Huelga decir que muchas de las obras del Shàngqīng jīng y del Língbǎo jīng estuvieron inspiradas en libros



mencionados por Gě Hóng. Con todo, muchas de estas escrituras, especialmente las del Shàngqīng, son, como ya hemos tenido ocasión de indicar, de una belleza de estilo destacable en la literatura china y, en contraste con otras obras como el Zhèngyī fǎwén, no es de extrañar que ejercieran posteriormente una influencia mayor que la de sus predecesoras, especialmente en las postrimerías del período de las Seis Dinastías y a lo largo de toda la dinastía Táng.

Aparte de las obras de «revelación», aparecieron en este momento otros escritos de un valor no menor. Entre ellos destacan el Dòngyuān shēnzhòu jīng (洞淵神咒經) y el Shēngxuán nèijiào jīng (昇玄內教經). El primero va a tener una importancia capital porque, aunque se trata de una obra profética apocalíptica dentro de la tradición más conservadora de los Maestros Celestiales, posee un marcado carisma que rápidamente la hizo extenderse entre los adeptos. De esta manera, se difundieron entre las distintas diócesis daoístas del imperio las llamadas «Escrituras de las Tres Cavernas», Sāndòng jīng (三洞經), que comprendían la sabiduría de las escrituras del Shàngqīng jīng, del Língbǎo jīng y del Sānmèi (三昧), nombre posterior con el que va a designarse al Dòngyuān shēnzhòu jīng, entremezclado con el Língbǎo y con ciertas influencias budistas.

En el 437 Lù Xiūjìng (陸修靜, 406-477) presentó al emperador una lista de las escrituras daoístas «genuinas». Es evidente que los textos de Gě Hóng eran considerados en la época obras «sagradas», pero muchos otros también gozaban de importancia, por lo que se necesitaba un inventario canónico. Las críticas hacia los inventarios anteriores giraron en torno a la exclusión en ellos de varias obras que se consideraban importantes, echándose especialmente en falta las obras referentes a talismanes y otros amuletos y reliquias del tipo del «Mandato de los Tres Soberanos» (Sānhuáng wén 三皇文). La nueva ordenación de Lù Xiūjìng va a ser la siguiente:

- 1) «Caverna de la Verdad» (Dòngzhēn 洞真), conteniendo los textos del Shàngqīng.
- 2) «Caverna del Misterio» (Dòngxuán 洞玄), conteniendo los textos del Língbǎo.

- 3) «Caverna de la Divinidad» (Dòngshēn 洞神), conteniendo los textos del Sānhuáng wén.

La cantidad total de obras que contenía cada parte la desconocemos; de lo llegado parcialmente hasta nosotros, 34 obras se pueden asignar a la Dòngzhēn, 27 a la Dòngxuán, y unos cuatro rollos de invocaciones y liturgia a la Dòngshēn.

En esta triple división, los textos del Shàngqīng incluirían casi exclusivamente los referentes al propósito de «prolongar la vida» con técnicas que incluirían meditaciones, visualizaciones (proyecciones mentales de imágenes) y una alquimia espiritual, y el objetivo de elevar el auto-cultivo de cada adepto hacia la búsqueda de la inmortalidad. Por lo que respecta a los textos del Língbǎo, vendrían a reunir todos aquellos de contexto litúrgico, desde los relacionados con los «regímenes alimenticios» (zhāi 齋 / 齋) hasta las «ofrendas» (jiào 醮), explayándose en el contenido de la escenificación de los servicios religiosos. Por último, los textos del Sānhuáng wén agruparían a los dedicados a tratar los asuntos de la comunicación con las deidades del cielo y de la tierra. En otras palabras: se trataría de una clasificación a partir de la búsqueda individual de la verdad, de lo misterioso y de la comunicación con lo divino.

Sin embargo, hemos de advertir la exclusión de ciertas escrituras por motivos puramente estratégicos en relación con el núcleo temático bibliográfico que utilizó de referente; nos referimos a las reseñadas por Gě Hóng. Tampoco incluyó, a pesar de ser seguidor de esta rama daoísta, las obras eclesiásticas referentes a los Maestros Celestiales, por creerlas no canónicas y por considerar que ya tenían el Zhèngyī fǎwén.

En la última mitad del siglo VI, en el período de la dinastía Zhōu del Norte (561-580), se empiezan a tomar medidas para la unificación del país. Buscando un dogma que pudiera dar consistencia a esa idea política, el emperador Wǔ (武) elige una forma de estado daoísta, adoptando, alrededor del año 574, medidas anti-budistas y fundando una academia llamada Tōngdào guān (通道观 / 通道觀), dedicada al estudio de las «Tres Religiones» (Sānjiào 三教), con el ambicioso objetivo de encontrar la unidad funda-

mental de todas las doctrinas a fin de fomentar su convivencia. En esa misma época se lleva a cabo una extensa «Summa Theologica» daoísta compilada bajo el nombre de Wúshàng bìyào (無上必要). A partir de este florecimiento popular y oficial del daoísmo, las obras de recopilación y los estudios van a multiplicarse. En este período se establecen cuatro niveles de iniciación y transmisión asociados a determinadas obras: el Dàodéjīng, el Sānhuáng jīng, el Língbǎo jīng y el Shàngqīng jīng, en los que primarán las versiones de Lù Xiūjīng y en los que, por motivos probablemente políticos, se echa en falta el Zhèngyī.

El nombre de la academia cambiará de Tōngdào guān a Xuándū guān (玄都觀), y por lo que sabemos los textos utilizados en ese período no se redujeron a las escrituras de las Tres Cavernas, ni al canon del Zhèngyī, sino que también se usaron textos populares del período de los Hàn posteriores.

Del período intermedio, antes del cambio de nombre de la academia, sabemos de la producción de un nuevo catálogo por Wáng Yàn, llamado Sāndòng zhūnáng (三洞珠囊), que enumeraba todos los escritos daoístas y libros de filósofos clásicos afines, pero cuya extensión nos es desconocida. El supuesto más aceptado es el de reconocerle siete divisiones. Para los textos llamados «auxiliares» presentaba la siguiente catalogación: los de más elevada categoría, Tàixuán bù (太玄部), que englobarían al Dàodéjīng, todos sus comentarios y las obras de filósofos posteriores; los recientemente redescubiertos textos Tàipíng bù (太平部) del Tàipín jīng; y el Tàiqīng bù (太清部), que contendría toda la vieja literatura sobre alquimia, ejercicios físicos y técnicas de prolongación de la vida, siendo éste el más inferior de los vehículos del daoísmo.

El patriarca Wáng Shìzhēng (王世贞) menciona treinta y seis divisiones, resultado de aplicar doce nuevas categorías a la división de las Tres Cavernas. Estas «Doce Categorías» (Shí'èrlèi 十二類), que presenta la obra Dàojiào yìshū, son las siguientes:

- 1) Escrituras fundamentales (Běnwén 本文).
- 2) Símbolos sagrados (Shénfú 神符 / 神符).
- 3) Exégesis (Yùjué 玉诀 / 玉訣).

- 4) Diagramas (Língtú 灵图 / 靈圖).
- 5) Anales (Pǔlù 譜籙).
- 6) Preceptos (Jièlǜ 戒律 / 戒律).
- 7) Ritos solemnes (Wēiyí 威仪 / 威儀).
- 8) Técnicas (Fāngfǎ 方法).
- 9) Miscelánea artística (Zhòngshù 众术 / 眾術).
- 10) Hagiografía (Jìchuán 记传 / 記傳).
- 11) Himnos (Zànsòng 赞颂 / 讚頌).
- 12) Memoriales (Biǎozòu 表奏 / 表奏).

Este canon de treinta y seis divisiones que integraba todas las escuelas del momento. *Sānshíliù bù zūnjīng* (三十六部尊經), llegó a convertirse en un importante referente teológico.

Llegamos al período de la dinastía Táng (618-907), con la característica de integrar todas las escuelas y tradiciones en un canon y de acuerdo con un orden jerárquico. Inicialmente no sólo se sirvieron de la mayoría del cuerpo textual de las Siete divisiones, sino que ampliaron esta clasificación a sectas y escuelas menores. Cada texto fue sujeto a un tratamiento especial y a un orden ritual, consiguiendo que un adepto del Dào pudiera elegir, con su trabajo particular, su acercamiento al Dào. El propio proceso ritual de la organización litúrgica aceptará, en cada nivel, preceptos y reglas de conducta que jerarquizarán a los integrantes del grupo. Esta serie de reglas fueron progresivamente aumentando y detallándose, a la vez que se adjuntaron a las escrituras para ser transmitidas en cada nivel como doctrina. En general, el objetivo de consolidar la unidad entre la organización religiosa (el cuerpo eclesiástico) y el conjunto de escrituras (el cuerpo doctrinal) se consiguió por completo. Ello fue sin duda una importante proeza, que junto al hecho de que muchos miembros de familias de la clase alta de ese período se convirtieran al daoísmo, solemnizó y asentó esta religión en la sociedad como nunca lo había estado anteriormente.

Ya hemos visto cómo en el período de la dinastía Zhōu del Norte (557-581) numerosos textos daoístas fueron transcritos y ordenados para que ocuparan un lugar en la biblioteca imperial. Con ello se institucionalizó el

canon, impidiendo la difusión de otros textos de carácter independiente. Este trabajo se inició en la Tōngdào guān, e inicialmente se limitó a catálogos del tipo del Yùwěi jīngmù (玉緯經目) de Yǐn Wéncāo (尹文操). En este nuevo período de Táng, el daoísmo fue considerado oficialmente igual o superior al budismo, y los textos daoístas continuaron siendo coleccionados con la intención de incluirlos en la biblioteca imperial. Al mismo tiempo se llevaron a cabo una variedad de enciclopedias y manuales, algunos de los cuales han llegado hasta nosotros, culminándose este trabajo de redacción en el reinado de Xuánzōng (712-756), especialmente en la última parte del mismo (la llamada era Tiānbǎo).

Durante la anterior era Kāiyuán, el emperador ordenó la realización de la más eminente colección y edición de los textos capitales del daoísmo, publicándolos finalmente en un Dào zàng. Algo similar sucedió con el canon budista, el cual, compilado por Zhishēng (智升), fue presentado en el 730 con el nombre de Kāiyuán shìjiào lù (開元釋教錄), conteniendo todos los textos existentes. Esta obra constituyó los cimientos de las posteriores ediciones del budismo Tripitaka. El catálogo daoísta fue presentado, probablemente con posterioridad, bajo el nombre de Sāndòng qiónggāng (三洞瓊綱 / 三洞瓊綱). En el séptimo año de la era Tiānbǎo (748), Xuánzōng ordenó que se realizara cierto número de copias a fin de que las colecciones de los textos, sus compilaciones y comentarios fuesen distribuidos a la mayor parte de centros daoístas del país. Éste, sin duda, puede considerarse el primer y verdadero canon daoísta de la historia. Con ello podemos identificar al Dào zàng de Kāiyuán como el referente para todos los posteriores hasta la dinastía Yuán (1271-1368).

Las características de esta compilación fundamental son varias. No sólo la compusieron con textos canónicos muy antiguos, sino que la completaron con otros más recientes de naturaleza diversa, entre ellos textos antibudistas como el Huàhú jīng (化胡經 / 化胡經) de Wángfú (王浮), escrito hacia el 300, así como otros que dejaban constancia de las controversias entre daoístas y confucianos.

Otra peculiaridad de este período va a ser la realización de genealogías institucionales, en las que, además de las tradiciones Shàngqīng, Língbǎo y

Zhèngyī –que contienen diversas referencias a patriarcas y figuras importantes no exentas de polémica–, por primera vez se van a reconocer la existencia de lugares importantes para la religión, especialmente montañas sagradas. De esta manera la tradición Shàngqīng va a identificarse con la montaña Máoshān (茅山), en Jiāngsū; la tradición Língbǎo con Gézàoshān (閣皂山) y la Zhèngyī con Lóngǔshān (龍虎山), ambas en Jiāngxī.

Es sabido que el período de los Sòng del Norte (960-1127) se caracterizó por restaurar la gloria del período Táng y que fue una dinastía de transición. En lo referente al daoísmo también conservaron el mecenazgo imperial y llevaron a cabo recolecciones de obras perdidas y reconstruyeron el Dàoàng. Durante el período comprendido entre el 998 y el 1022, el emperador Zhēnzōng (真宗) ordenó la colección de los nuevos textos y solicitó la composición de un nuevo catálogo, empresa que fue encomendada al mejor y más poderoso oficial del imperio, Wáng Qīnrùo (王欽若, 962-1025). Con la experiencia de haber llevado a cabo la edición de una nueva obra sobre la liturgia daoísta llamada Luótiān dàjiào (羅天大醮), Wáng Qīnrùo va a sugerir cambios en la ordenación tradicional del Dàoàng, concretamente el sustituir las escrituras iniciales tradicionales (el Shàngqīng) por el Dàodèjīng. Esta sugerencia no será asumida en la transmisión tradicional ni siquiera aparecerá reflejada, con posterioridad, en catálogos. Wáng Qīnrùo presenta en 1015 su catálogo del Dòngzhēn bù, que no le es aceptado. Dos años más tarde presenta uno nuevo, dentro del canon completo, Bǎowén tǒnglù (寶文統錄), que el propio emperador comenta en el prefacio. El orden de esta obra es el siguiente:

- 1) Dòngzhēn bù (洞真部)
- 2) Dòngxuán bù (洞玄部)
- 3) Dòngshén bù (洞神部)
- 4) Tàixuán bù (太玄部)
- 5) Tàipíng bù (太平部)
- 6) Tàiqīng bù (太清部)
- 7) Zhèngyī bù (正一部)

De nuevo, como en el período anterior, los textos son copiados y distribuidos a todos los centros daoístas del país. En este período se producirá una polémica entre la clasificación de Wáng Qīnrùo y la de Zhāng Jūnfāng (張君房), quien realiza una famosa antología llamada Yúnjí qīqiān (雲笈七籤), caracterizada por no seguir las categorías convencionales y omitir un buen número de obras, especialmente de naturaleza litúrgica, en su contenido.

El canon de los Sòng fue revisado y distribuido en el mandato del emperador Huīzōng (徽宗), que reinó entre el 1100 y el 1125, y sería el primero en ser impreso. Las tablas de impresión se llevaron a cabo en la ciudad de Fúzhōu, donde antes se habían hecho las del canon budista. Todos los manuscritos fueron transportados al templo Tiānníng wànshòu gōng (天寧萬壽宮) y ordenados en la biblioteca Zhèng hé wànshòu dào zàng (政和萬壽到藏). La extensión de este nuevo canon era mayor que la de sus predecesores, y si consideramos que el reinado de Huīzōng fue uno de los más favorables al daoísmo, empezando por el propio emperador, quien, como «Señor del Dào» (Dào jūn 道君), extendió su mecenazgo a nuevos templos y centros daoístas, podemos concluir que el número de textos, documentos y trabajos se multiplicaron, y que, con cierta seguridad, fueron incluidos en el cuerpo final del nuevo Dào zàng.

Durante la dinastía Jìn (1188) las tablas de impresión fueron llevadas a Zhōngdū (中都, la capital Jìn, situada en la zona suroccidental de la actual Pekín), donde fueron completadas y utilizadas en la impresión de una nueva y más extensa edición, titulada Dà jīn xuán dū bǎo zàng (大金玄都寶藏). Tampoco aquí tenemos constancia de qué materiales fueron incluidos, pero podemos deducir que tendrían en cuenta los principales trabajos de las numerosas escuelas existentes en el siglo XII. Una de esas escuelas, la de mayor renombre en la historia moderna de China, es la denominada Quánzhēn (全真), la cual, fundada por Wáng Zhé (王喆, 1113-1170) en la provincia de Shāndōng, debido a su rápida expansión fue reconocida por las autoridades Jìn en 1197. En 1208 el propio emperador presentará una completa colección, llamada Xuán dū bǎo zàng (玄都寶藏), en el templo de Tàixū guān

(太虛觀), fundado en Shāndōng en honor a Qiū Chǔjī (丘處機, 1148-1227), uno de los más relevantes miembros de la orden monástica de los *Quánzhēn*.

Tras la conquista del norte de China por los mongoles, el *Dàoziàng* de los Jìn fue destruido, perdiéndose casi en su totalidad. La nueva secta va a responsabilizarse entonces de la tarea de paliar esa pérdida, y Sòng Défāng (宋德方), junto a su discípulo Qín Zhì'ān (秦志安), reeditan el *Dàoziàng* sobre la base de la versión de los Jìn. La obra se completa en 1244, y es en todo una recuperación del *Xuándū bǎozàng* de los Jìn, excepto por lo que se refiere a cuatro nuevos textos relacionados con el surgimiento e historia de la rama *Quánzhēn*, añadidos al final.

Durante el período de dominio mongol (1206-1368), esta secta recibirá el favor oficial, alcanzando una popularidad tal, que rápidamente se establece como uno de los mayores sistemas religiosos de China. En esa época de reinvencción y recomposición institucional, surge de nuevo el debate entre budistas y daoístas, y se adoptan ciertas medidas para favorecer la convivencia pacífica entre ambas comunidades, lo cual afectará a los textos de naturaleza claramente antibudista que existían en el canon daoísta. Tras un debate oficial al respecto en 1258, se decide purgar el canon de algo más de unas cuarenta obras, ordenando la quema pública de tales textos. Veintitrés años más tarde, en 1281, la prohibición oficial se extiende a todos los textos daoístas, a excepción del *Dàodéjīng*, que fueron buscados y destruidos. El alcance de los daños puede ser evaluado gracias a la obra de 1430 *Dàoziàng quèjīng mùlù* (道藏確經目錄), catálogo de obras perdidas que compara los contenidos del *Xuándū bǎozàng* y del canon de los Míng, evaluando la pérdida en ochocientas obras.

Este holocausto bibliográfico ofreció la oportunidad de renovar un cuerpo doctrinal que permanecía inmóvil desde épocas antiquísimas. Rápidamente el canon *Quánzhēn* de 1244 fue, en todo, igualado al canon Jìn. Los compiladores de esta colección, tras rechazar las propuestas innovadoras de Wáng Qīnrùò, recuperaron el modelo del canon de los Táng de la era Kāiyuán, y si bien fueron añadidas algunas obras, la organización principal se mantuvo igual. De esta manera, tras más de quinientos años sin importantes



alteraciones en la estructura del canon, el daoísmo surgía envuelto en unos cambios renovadores y ante unos significativos caminos abiertos.

Los últimos períodos dinásticos produjeron una recuperación del espíritu y de la vida monástica, desde la que brotarían y se desarrollarían nuevas escrituras y tradiciones ritualistas. La influencia del budismo Sòng fue grande, y no sólo potenciaría la aparición de escuelas de gran relevancia posterior, como la *Chánzōng* (禪宗/禪宗) o las llamadas «Escuelas de la Tierra Pura», sino que las tradiciones tántricas van a ejercer una influencia penetrante; todo ello se hará notar en los nuevos textos. Ninguna de estas nuevas aportaciones fueron fácilmente reconciliadas con la tradición, la cual, como hemos visto, se justificaba en las jerarquías del cuerpo clerical de los sistemas medievales. La ancestral secta de los Maestros Celestiales, responsable de la elaboración de la organización litúrgica, y que había visto mermar su popularidad y sus responsabilidades oficiales en todo este proceso, parecía que iba a acabar desapareciendo, cuando pudo encontrar una forma de supervivencia transformando su estructura interna en una moderna asociación de templos.

Llegamos en este recorrido general al momento de composición del *Dàmíng Dàozaàng jīng* (大明道藏經). El hecho de que el grupo de los Maestros Celestiales fuera consultado para consolidar un nuevo canon indica, claramente, que el éxito de la orden de la «Unidad Ortodoxa» (*Zhèngyī*) había disminuido desde el reinado de Kublai, y que el patriarca de la montaña de Lónghǔ había conseguido reunir autoridad suficiente para encabezar y autorizar cualquier iniciativa. Sus representantes en Jiāngxī habían construido un importante centro daoísta con una inmensa biblioteca, de manera que no fue muy difícil poner en marcha las responsabilidades editoriales y reemprender la actividad. Actividades que se verán detenidas entre el 1410 y el 1424 por sucesos imposibles de enmendar, como fueron la muerte de Zhāng Yǔchū (張宇初) –que había sido encargado en 1406 de la recopilación de textos– y del emperador Yǒnglè (永樂), y por el hecho de que su sucesor, el emperador Xuāndé (宣德), no estaba interesado en estos asuntos. No obstante, durante del reinado Zhèngtǒng (正統) finalizó el trabajo de reunir y componer un nuevo canon. Sabemos poco de esta parte final del

trabajo, salvo que fue encomendada al archivero Shào Yǐzhèng (邵以正) la tarea de una revisión final (1444), y que probablemente fue él quien incluyó los trabajos de Zhāng Yǔchū, así como ciertos textos de las primeras épocas de los Maestros Celestiales y otros de las Seis Dinastías y del período Táng, pudiendo encontrarse muchas alteraciones entre estos textos respecto de los originales. El querer llevar a cabo un nuevo canon no ocultaba el propósito de excluir o incluir ciertos textos conforme a los intereses de los promotores de esa nueva tarea. El grupo de los Maestros Celestiales así lo entendió, y se encargaron de seleccionar obras modernas que les permitiera componer una obra de referencia que los legitimase. El daoísmo, en ese momento, está dividido en diferentes sectas y se presenta ante la sociedad bajo dos alternativas formales: la orden *Zhèngyī* (正一), versión más seglar, y la orden *Quánzhēn* (全真), más institucional y monástica.

Al mismo tiempo diversas escuelas o tradiciones buscarán institucionalizarse, como la escuela *Língbǎo*, la *Jìngmíng zhōngxiào dào* y la tradición *Shàngqīng*.

Es en esta época cuando cada una de estas «sectas» (*pài* 派) se vinculan en particular a una montaña sagrada, unos templos, unas formas prácticas clericales, unos títulos y unos registros, de manera que el canon pierde su unidad para verse multiplicado, especialmente porque esta pandemia de particularismo se produce de espaldas a cualquier referencia canónica clásica. Únicamente los trabajos de Zhāng Yǔchū van a resultar de referencia común; en ellos se categoriza el legado de las escrituras daoístas en torno a la clasificación de las Tres Cavernas como la opción más representativa, al tratarse de revelaciones directas de las deidades llamadas «Tres Purezas» (*tiānzūn* 天尊), que se encargaron de transmitir el *Yuánshǐ tiānzūn* (元始天尊), el *Língbǎo tiānzūn* (靈寶天尊) y el *Dàodé tiānzūn* (道德天尊), y de recomendar colocar el *Língbǎo duórén jīng* (靈寶度人經) como primera obra del canon. Como consecuencia de estas sugerencias, la organización del canon se vio claramente alterada. También las «Doce Categorías» fueron alteradas. Habiendo sido definidas en el período Táng sobre las bases de la literatura daoísta de la época, siete siglos después resultaban totalmente inapropiadas. La propia labor de Zhāng Yǔchū resultaba ser la de un hom-

bre de su tiempo que adecua los textos a las necesidades reales del momento y, conocedor de las diferentes sectas y escuelas, se decanta por una división mucho más lógica como es la vieja división en siete partes, respecto de la cual las «Doce categorías» no ayudaban demasiado a una mayor clasificación, sino todo lo contrario.

En 1585 de nuevo se emitió una petición imperial para que se compilara un nuevo suplemento del canon. Ciento cuarenta años después de que se completase el proyecto del *Zhèngtǒng Dàoziàng*, el emperador Wànli (萬曆) encargó al responsable oficial del daoísmo de los Maestros Celestiales, Zhāng Guóxiáng (張國詳), el decimoquinto patriarca, esta tarea, que llevaría veintidós años completar. Los dos últimos emperadores de la dinastía Míng habían favorecido al daoísmo, resultando, pues, extraña la solicitud de una nueva obra que pudiese afectar al consenso y al reconocimiento de la anterior. La única explicación posible radicaría en la necesidad de reconstruir y actualizar los límites de esta doctrina frente a las otras dos grandes religiones, el budismo y el confucianismo, considerando la aparición de ese crisol de sectas como fenómenos que diezmaran la solidez de un sistema ante una ortodoxia rival mucho más sólida. Huelga decir que la selección de textos elegidos para ese suplemento estaba encabezada por una batería de textos referidos a sectas y a santos, incluyendo, en último lugar, al *Lǎozǐ yì* y al *Zhuāngzǐ yì* en la versión de Jiāo Hóng (焦竑), quien, en vida en ese momento, no es difícil suponer que consintió en ello.

Lo que sigue a estos períodos de esplendor y reconocimiento oficial del daoísmo no es sino una represión en favor, especialmente, de un fundamentalismo confuciano. En 1663, el emperador de la dinastía Qīng, Kāngxī (康熙), equipara a los sacerdotes daoístas (*dào shì* 道士) con chamanes (*wū shī* 巫師) y con médiums (*tiào shén* 跳神), y prohíbe sus prácticas ritualistas bajo pena de muerte; posteriormente, en 1739 se hará lo propio con respecto al reclutamiento de nuevos adeptos, tachando, un año más tarde, de villanos a los daoístas y acusándolos de ensuciar la corte. Esta tónica que caracteriza a la dinastía Qīng va a coronarse con la destrucción del templo *Dàguāngmíng diàn* (大光明殿) en 1900 durante la revuelta civil conocida como «Rebelión de los Bóxers». Con ello se destruyeron las placas de impresión originales

del canon Míng y con ello se infligió un daño histórico terrible a la cultura china. Afortunadamente, este daño no quedó en el olvido, y el presidente de la República de China entre 1918 y 1922, Xú Shìchāng (徐世昌), financió la reimpresión del canon Míng e hizo que su ministro de cultura Fù Yuánshù (傅沅叔) supervisara el proyecto, el cual fue confiado a la asociación bibliófila *Hánfēn lóu* (涵芬樓) y a la editorial *Comercial Press Shanghai*.

El canon fue finalmente reimpresso en 1926, en un formato reducido y en el formato extenso original, virtualmente completo. Con una tirada de quinientas unidades, esta edición se vendió a las bibliotecas especializadas de todo el mundo. Otra posibilidad de poder trabajar con el canon antes de su reimpresión la abrió el jesuita Léon Wieger con la publicación en 1911 de su catálogo sobre el canon Míng. Siendo más que dudosa la posibilidad de que éste cayera en sus manos y que pudiera trabajar con él, el catálogo de Wieger resulta ser una traducción del catálogo de *Bō Yúnjì* (白雲齋) de 1626, titulado *Dào zàng mù lù xiáng zhù* (道藏目錄詳注 / 道藏目錄詳註). Sobre la base de este catálogo, Wieger llevó a cabo una clasificación propia de acuerdo con un fortuito descubrimiento de las sesenta y seis categorías. Dicha obra fue utilizada durante mucho tiempo como referencia a falta de alguna traducción mejor, y por ello su clasificación fue utilizada para la reimpresión del índice del *Dào zàng* en la edición de la *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series*.

Es obligado mencionar el esfuerzo de Henri Maspero por datar los textos adecuadamente para poder aplicar una metodología correcta. Primero utilizó los datos cronológicos indudables que poseía, y a partir de ellos empezó a establecer una datación correcta y verificada mediante sus conocimientos de la literatura daoísta, alcanzando a enmarcar el *corpus* del *Shàngqīng* y del *Língbǎo* y demostrando la eficacia del método de crítica textual interna.

Debemos destacar también el *Dào zàng yuánliú kǎo* (道藏源流考), cuya primera edición en 1949 resultó ser un estudio pionero de la historia del canon y de diversos temas relacionados con él. Su autor, Chén Guófú (陳國符, 1914-2000), reeditó esta obra en 1963, ampliándola con un buen número de estudios sobre el temprano *Tiānsbī Dào*, la música daoísta y la alquimia. Chén adoptó decisiones importantes, reconstruyendo la estructura del

viejo canon desde las «Tres Cavernas» de Lù Xiūjīng hasta el último *Xuándū bǎozàng* de los Maestros de la Unidad Ortodoxa, descartando el canon Míng y considerando el *Zhèntǒng Dào-zàng* (正統道藏) como caótico. En 1983 publicaría una secuela titulada *Dào-zàng yuánliú xùkǎo* (道藏源流續考), marcadamente interesada por la alquimia.

### **La actualidad del canon daoísta**

Los estudios daoístas se han visto impulsados en el último cuarto del siglo pasado, y una buena muestra es la publicación, en 1991, de un nuevo canon por el Instituto de Religiones de la Academia China de Ciencias Sociales (*Dào-zàng tíyào* 道藏提要), llevada a cabo por los profesores Wú Shòujū (吳受琚), Chén Bīng (陳兵), Wáng Kǎ (王卡) y Zhū Yuèlì (朱越利). Desde la reimpresión del canon Míng en 1926, cuyas copias se distribuyeron exclusivamente en China, no se había desarrollado un proyecto de esta magnitud. Al hilo de este interés también debemos destacar la publicación de dos series dedicadas a textos daoístas, llevada a cabo por la Academia de Ciencias Sociales de Shanghai de la mano del profesor Chén Yàotíng (陳耀庭), con el nombre de *Zàngwài dàoshū* (藏外道書).

Hay que mencionar también la creación del Centro de Investigaciones Daoístas de la Universidad de Pekín (*Dàojiào yánjiù shì* 道教研究室) por el profesor Tāng Yījiè (湯一介), que fue seguida por la publicación de la revista especializada *Dàojiā wénhuà yánjiù* (道家文化研究) por el profesor Chén Gǔyīng (陳鼓應), así como la importancia del Centro de Estudios Daoístas de Chengdu, en la Universidad de Sichuan, desde donde, al igual que desde la Academia de Ciencias Sociales de Sichuan, se han promocionado no pocos trabajos sobre daoísmo bajo la tutela del profesor Qīng Xītài (卿希泰), de quien destacamos su excelente *Historia del daoísmo chino* (*Zhōngguó dàojiào shǐ* 中國道教史).

Finalmente, no podemos obviar la ardua labor de los investigadores taiwaneses, entre ellos el profesor Lǐ Fēngmào (李豐楙), y la labor de la Academia Sínica en la difusión del canon Míng y en su restauración y conservación.

BIBLIOGRAFÍA

- MASPERO, Henri. *El taoísmo y las religiones chinas*. Traducción de Pilar González España y Rosa María López. Madrid: Trotta, 2000. [Ed. original: *Le Taoïsme et les religions chinoises*. París: Gallimard, 1971].
- PREGADIO, Fabrizio. «Una introduzione ai recenti studi taoisti». *Cina*, 17 (1981), pp. 81-99.
- SCHIPPER, Kristofer; VERELLEN, Franciscus K. (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 vols.
- SEIDEL, Anna K. «Taoism». En *The Encyclopædia Britannica*, 15th ed. Macropædia, vol. 17, pp. 1034-1044. Chicago: Enciclopædia Britannica. 1974. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2004.
- «Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990». *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989-90), pp. 223-347
- STRICKMANN, M. «History of Taoism». *The Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. Macropaedia, vol. 17, pp. 1044-1050. Chicago: Encyclopædia Britannica. 1974.